

在中国发现宗教

——日本关于中国民间信仰结社的研究

孙 江

摘要: 如何安置被称为“宗教”、“迷信”的民间信仰及其结社,是近代国家建设中每每出现的问题。通过对明治以来日本关于民间信仰话语的爬梳,可以确认近代日本关于中国民间信仰(特别是信仰结社)认识的知识背景;从日本到中国的认识投影不是简单的复制,会因人、因时、因地而出现交错,各种关于中国民间信仰的称呼——邪教、迷信、宗教、新宗教、类似宗教,可谓其表征。从这一考察中还可以看到,在“东洋学”或“支那学”之外存在着一个绵延不断的非主流的中国研究传统,它通过“道教”(通俗道教)这一言语装置表现出来。道教研究既来自对“东洋学”或“支那学”之批判,更受到了日本“民俗学”方法的影响。

关键词: 宗教;民间信仰;民俗学

引言:“中国有中国的尺度”

1923年1月12日和13日,在天津发行的、由橘朴任主笔的日文报纸《京津日日新闻》刊登了署名“朴庵”(橘朴)的题为《与周氏兄弟对话》的文章。文章记述了1月7日星期天下午橘朴和另一日本人拜访位于北平新开路周树人(鲁迅)、周作人兄弟住处的情形,其中有一段橘朴和鲁迅谈论迷信/宗教的文字,这里将其改译为对话体征引如下^①:

橘:看到12月中旬北京报纸刊有道生银行开业的广告,那是不是扶乩?

周:不清楚。说到扶乩银行,很早就有了。前门外西河边有一家叫慈善银行的就是,最滑稽的是那家银行的经理是名为吕纯阳的仙人。

橘:是唐代的吕纯阳吗?他可是仙人中的仙人呀!但是,早在一千年前即已死去的仙人成了民国银行的经理,岂不可笑?

周:的确是很可笑的事情。

橘:一千年前死去的仙人何以能承担责任?

周:恰恰相反。活财神梁士诒终止交通银行的支付业务,将纸币贬值了一半以上。而不老不死的仙人吕纯阳绝不会干这种没有慈悲心的事,所以人们可以安心,这是扶乩信徒的坚定信仰。至于如何到官府登记,那我不清楚了。对信徒们来说,无论如何要让吕纯阳当经理,否则他们是不会答应的。

橘:迷信无疑很滑稽,但是,在迷信者看来没有比这更认真的事了。此外,在考虑这种在民众中发生并且传播的迷信的起因时,我觉得,不管怎样,应该对迷信者抱以深深的同情为

作者简介: 孙江,日本静冈文化艺术大学国际文化学科教授。

基金项目: 本文受到教育部哲学社会科学重大攻关课题“民间信仰与中国社会研究”(04JZD00030)的支持。

① 朴庵:《周氏兄弟との対話》(上),山田辰雄等编《橘朴 翻刻と研究——“京津日日新聞”》,东京:庆应义塾大学出版会,2005

年,第157-158页。

好。何以如此呢？中国民众在数千年来沉积的政治性的、社会性的罪恶的压抑下无处逃避，不正是不安的生活自然地、不可避免地孕育了迷信吗？

周摇头笑道：但是，搞扶乩迷信的多为官吏和有钱人，而穷人是无法加入进去的。

橘：的确如你所说。在穷人的迷信中，我感到有意思的是在理教。在理教以天津为中心，在直隶、山东以及河南都有很多信徒，南方的南京据说也有很大的团体。

周同意道：确实是个讲情有义的宗教。禁酒禁烟，讲究节约，加强团结以防止统治阶级之压迫，崇拜观音菩萨以祈求现世和来世之幸福，就此而言，与迷信一致无二的在理教是满足了无助的中国劳动阶级要求的宗教。

关于这次中国迷信/宗教的谈话，橘朴在其他场合有不同的表述，无疑，谈话后五天形成的上述文字应该是最原始的版本^①。这个谈话首先涉及到民间信仰的表述问题。何谓迷信？何谓宗教？二人讨论的本是扶乩迷信，鲁迅的谈话中却出现了“宗教”一词，显然鲁迅没有明确区分宗教和迷信界限的意识。宗教即迷信，迷信即宗教，这也是橘朴的看法。

其次为被表述的民间信仰的现在形态问题。仙人吕纯阳的本真性(authenticity)决定其能跨越时空生活在民国时代信众的生活之中；同样为扶乩迷信，还有穷(在理教)富(道院)之分，可见迷信和宗教具有社会属性。

接下来，自然要追问如何看待这些在现实中存在的、被表述为迷信或宗教的民间信仰的问题。虽然，鲁迅和橘朴都没有刻意区分迷信和宗教之不同，但字里行间却尽显出二人意见之歧异：日本人橘朴认为“应该对迷信者抱以深深的同情”，而中国人鲁迅则以旁观者的姿态冷静观察“他者”。实际上，如果审视这次谈话的其他内容(包括二人的一贯言行)则不难发现，二人在对中国、对中国宗教/迷信的认识上存在着根本的差异。鲁迅在橘朴的谈话中毫不掩饰地批判了中国家族制度、中医和中国人缺乏科学精神等，表达了对中国和中国人前途的极度悲观。相反，日本人橘朴则明确表示：“今天西方文明统治了世界，即便在中国，接受新教育的人也不自觉地受其感化而用西方的尺度来衡量自己国家的事情。但是，我认为这种态度是错误的。中国有中国的尺度。我对他说，对于过去四千年在与西方没有关系的情况下发展起来的文化，不管怎么说，还是应该用中国的尺度来加以评价。”^②橘朴这段话比之一个甲子后产生巨大反响的美国学者柯文(Paul Cohen)提出的“在中国发现历史”有着更为深刻的内涵^③。

仅就中国民间信仰而言，橘朴提醒论者应该明确站在什么立场讨论被称为迷信/宗教的中国民间信仰。和橘朴有着同样近代知识背景的鲁迅——橘朴称鲁迅是“绝不逊于弟弟的日本通”，为什么在看待同一中国问题时会有截然不同的观点。在讨论中国民间信仰时，论者本身碰到的难题不仅有中西、中日之别，还有近代与传统、科学与迷信之异，论者讨论的文本也存在同样的问题。本文作为考察19世纪以来日本的中国民间信仰之研究，首先关注的是百年来日本人认识中国民间信仰表象背后方法转换之问题，即近代的、日本的、中国的要素如何作用于其关于中国民间信仰认识之上之问题。

① 关于这次对话，橘朴在另外两处著述中也提到过。参见橘朴：《通俗道教の経典》(上)，《月刊支那研究》第一卷第五号，1924年，第102页；《道教と神話伝説——中国の民間信仰》，东京：改造社，1948年，第30-31页。

② 朴庵：《周氏兄弟との対話》(上)，山田辰雄等编《橘朴 翻刻と研究——“京津日日新聞”》，第156页。

③ 毫无疑问，必须将橘朴的“中国有中国的尺度”放在具体的历史语境和其中国认识的脉络中来理解。我之所以认为这句话深刻乃是因为橘朴有明确地批判欧美中心及其变异日本本位意识的意图。柯文的“Discovering history in China”被直接翻译为“在中国发现历史”([美]柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，北京：中华书局，1989年)，可谓词达而意未尽，在中国学界造成了极大的误读。这种误读在日本也同样存在，日译本书名为《知的帝国主义——东方主义与中国像》(《知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像》，佐藤慎一译，东京：平凡社，1988年)。对这句话的理解只能放在作者对美国中国学进行反省的脉络里来，而不能放在中国历史或批判东方主义的语境之中。夏明方在《一部没有“近代”的中国近代史——从“柯文三论”看“中国中心观”的内在逻辑及其困境》(《近代史研究》2007年第1期)一文中对柯文的诘难中涉及到了这一问题。

为了解决上述问题,设定所讨论内容之范围是必要的。对于中国人的信仰,法国著名汉学家葛兰言(Marcel Granet)在《中国的宗教》一书里描述了1912年他在北京一所新建监狱里看到的光景:在说教室讲坛上方的墙壁上,悬挂着耶稣、老子、孔子、约翰·霍华德和穆罕默德五位教主的头像。葛兰言认为,中国人对儒释道“三教”信仰的具体内容“毫不关心”,墙壁上五幅肖像所显示的宗教混合主义(syncretisme)其实并没有实际意义^①。葛兰言虽然揭示了中国人信仰的基本特征,但他讨论的所谓中国宗教——儒教、佛教和道教都是文本中的“宗教”,与中国民众的实际生活并无直接的关系,而本文所要讨论的却是以现在进行时态存在的、对民众的日常生活发生实际作用的具有混合主义特征的民间信仰,具体而言,以鲁迅和橘朴谈话中所提到的道院、在理教等信仰结社为中心,检讨日本人何以关注这类民间信仰结社,从这类民间信仰结社到底发现了什么,等等。

其实,民间信仰在东亚(日本和中国)之所以成为一个大问题,是与近代民族国家建设密切相关的。西欧在树立近代国家的过程中,以往的宗教(天主教和新教)被排斥于世俗权力之外,近代国家是以实现政教分离为中心而展开的。而在日本和中国,如何在近代国家的框架下安置如此众多的民间信仰和结社,自始就是非常棘手的问题。实际上,今天被广泛使用的“宗教”、“迷信”之类概念都是从棘手的问题丛中产生的,因此,在讨论日本人的中国民间信仰研究前,有必要首先梳理作为表述的日本民间信仰之问题。

一、作为表述的日本民间信仰

近代日本语境中的民间信仰含义暧昧,既可指占卜、禁忌、巫术等现象,也可指新兴宗教团体,而“俗信”、“迷信”往往是其同义语。

战后日本著名学者堀一郎在《民间信仰》一书中认为,“民间信仰本身含有非常多样的现象,不单是左右横向面广,上下之间也有很多内容。上接历史上的既有宗教教义,下与教团组织结构关系密切,很难将民间信仰和既有宗教切割开来。但是,在民间信仰这一名称下,也存在一些人们可以理解的基本观念,如果将其剥离出来,就多少可以理解这个词语所具有的内涵”^②,“民间信仰的中心特征在于与自然宗教有着直接的、或者残留性的、习惯性的、连续性的性格”^③。亦即,堀一郎认为民间信仰与既有宗教不无关系,是自然宗教的残留物^④。

对此,稍后出版的另一位著名学者樱井德太郎的《民间信仰》一书则指出,界定宗教是一件十分困难的事情,一般而言,所谓宗教是先出现可称之为教祖的人物,存在教祖所倡导的教义教理;接着出现结集于教义教理下的布道者及其布道活动;进而出现信奉教义教理的被组织起来的信徒教团。比较而言,界定民间信仰更为困难,因为民间信仰里没有如宗教一样倡导教义的特定的教祖,它是从村落、城镇地方社会过着平淡生活的民众中产生出来的,因此民间信仰产生于地域社会的共同体,而与宗教的超时间、超空间相比,民间信仰充满了泥土味的地方要素。在日本民间社会流行的观音法会、地藏法会、庚申法会等信仰团体虽然与既有宗教里的信仰相似,但并非同一物^⑤。他认为,民间信仰的主要特征有四:第一,重叠性。从结构上看,其核心是原始的民族信仰和产灵信仰、祖灵信仰,其周边是从佛教、儒教、道教、基督教等外来宗教派生出来的俗信仰,由此形成了重叠的圆形构造。第二,重视现世利益的性格。民间信仰带有很显著的“福神”特点,即使人生充满不幸,“恶灵”和“魔神”跳梁跋扈,人们坚信能够转祸为福。第三,流行性。大多数民间信仰都沉淀于人们宗教生活的底层,

① Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 157.

② 堀一郎:《民间信仰》,东京:岩波书店,1970年,第8页。

③ 堀一郎:《民间信仰》,第12页。

④ 也可参阅堀一郎:《民間信仰史の諸問題》,东京:未来社,1971年,第36-51页。

⑤ 櫻井德太郎:《民间信仰》,东京:土高书房,1989年,第10-12页。

但也有浮出社会表层、流行一时的,特别是将不幸而死的人祭祀为神(如抚慰菅原道真的“北野天神”即是)。第四,习俗化。大多数民间信仰会变成民间习俗而沉淀于民众生活的底层^①。与堀一郎的看法相异,櫻井强调民间信仰与宗教之不同,归纳了若干民间信仰的基本特征,除去第一点带有明显的文化本质主义和近代民族国家色彩外,其他三点均具有普遍性,也见诸世界各地其他民间信仰之中。

以上二位学者的看法代表了战后日本学界对民间信仰的认识,影响至今^②。战后日本实现了宗教、结社自由,一改以往将许多民间信仰视为“迷信”、“俗信”的偏见,出现了反省“迷信扑灭运动”之声音^③,因此,战后日本学界的认识并不能反映战前日本人的看法。其实,即使是在战前,日本人的认识亦非匀质的、没有断裂的,要理解从明治末年(清末)以来到二战结束期间的日本对中国民间信仰的看法,还需要梳理战前,特别是明治、大正时期日本人是如何认识自身的民间信仰之问题,因为对他者的认识往往就是自身认识的投影。

明治以来,在围绕何谓民间信仰的讨论中,宗教、迷信和类似宗教是三个重要概念,这三个被赋予一定内涵的概念分别从不同角度反映了何谓民间信仰之问题。细究起来,三者互相关联,都是19世纪中叶以后的产物。

“宗教”一词最早出现在六朝以降的佛教典籍里,意为“宗旨”、“教派”。19世纪末,“宗教”又作为 religion 的翻译语经由日语而进入近代汉语。近代日语中的“宗教”一词出现在明治元年和二年(1868-1869)对美国 and 德国的外交文书中,指称基督教,与汉籍佛典中的“宗教”——“宗旨”、“宗派”意思大体一致^④。大约在1880年代以后,宗教才作为一个独立的整词在日语中固定下来,这正和清末黄遵宪等在日本接触“宗教”的时期相吻合^⑤。日语语境化的宗教概念所涉及的问题十分繁杂,这里无法深入讨论,不过,无论从何种角度议论,有两个核心问题是绕不开的:一个是近代日语中的宗教概念如何从他称概念转变为自称概念之问题,另一个是宗教概念自身的内在差异化之问题。

虽然,“宗教”几经周折成为日语中的惯用语,其含义却一直不很确定。作为 religion 的翻译语的宗教指基督教,只有少数政府官员和知识人知道 religion 和宗教之关系恰如《日米修好通商条约》中之“礼拜神佛”语^⑥。稍后,佛教也被纳入作为近代语的宗教这一语言装置里。但是,纵观19世纪后半叶的言论界,围绕基督教出现了严重的意见分歧:是将基督教国教化,还是抵制基督教?是将基督教看作西方文明的象征,还是仅视为一种特别的信仰?这些意见分歧限制了宗教内涵的扩展,不但后来被称为民众宗教、民俗宗教的信仰团体不包含在“宗教”里,即使神社、神道等亦常常不在“宗教”范畴之内^⑦。

这种情景的出现与宗教概念的差异化互为因果。明治初年,在实现近代国家转型过程中,如何在近代秩序中安置“社寺”(神社与寺庙)成为明治日本面临的国家与宗教关系的另一个大问题。在经历了激烈的“神佛分离”、“排佛毁释”、“恢复神祇官”等运动后,绝大部分“社寺”失去“公费”支援而不得不“独立自营”,唯有神宫系统和招魂社系统的神社因其“慰灵”行为而与普通神社性质别异,被定位为国家祭祀^⑧。但不甘于这种境遇的神道界通过“神祇官兴复运动”、“神社局独立”等强调神道

① 櫻井德太郎:《民间信仰》,第38-41页。

② 1990年代,在日本民俗学界开始出现反省堀一郎等关于民间信仰属于“自然宗教”范畴、为日本人固有之信仰以及将民间信仰与精英或组织宗教对立起来认识的方法的声音。参见华园聪彦:《欧米における“popular religion”の研究動向》,冈田重精:《日本宗教への視角》,东京:东方出版,1994年,第441页。

③ 迷信调查协议会编:《生活習慣と迷信》,1955年12月。

④ 日本关于宗教概念的研究很多,早期的研究可参阅相原一郎介:《訛語“宗教”の成立》,《宗教学紀要》5 1938年。

⑤ 关于近代中国语境中宗教概念的考察,参阅陈熙远:《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,《新史学》第13卷第4期,2002年12月。

⑥ 矶前顺一:《近代日本の宗教言説とその系譜》,东京:岩波书店,2003年,第34页。

⑦ 山口辉臣:《明治国家と宗教》,东京:东京大学出版会,1999年,第330页。

⑧ 羽贺祥二:《明治維新と宗教》,东京:筑摩书房,1994年,第404页。

是“非宗教”的“国家祭祀”而不断寻求国家的资助,从而在“作为宗教的神道”和“非宗教”之话语的紧张中产生了近代神道教派,形成了一般所说的被国家公认的神道教派^①。

撇开人们对日本宗教概念内涵理解的些微不同,当宗教话语装置里仅仅安置了基督教与佛教、甚而还有神宫与神道十三教派后,宗教之外的信仰及其团体又该如何处置呢?1897年,东京帝国大学教授、宗教学权威姊崎正治在《哲学杂志》上撰文认为,所谓“民间信仰”是指外在于“组织宗教”的信仰和惯习,分为民间崇拜和民间故事。继而,他根据泛灵论的学说,认为民间信仰具体有三个形态:文化落后地方常见的古代自然崇拜的遗留,基于人格统一产生的天然崇拜以及由组织性宗教的变化、曲解和混淆而来的民间信仰^②。可见,这位致力于建立日本宗教学的学者对民间信仰的评价是非常低的。的确,在提倡“文明开化”的明治时代,民间信仰大多被斥为迷信,意欲以“哲学”融会东西的井上圆了从明治到大正不遗余力地调查各地民间信仰,把对民间信仰中的“怪力乱神”的研究称为“妖怪学”,出版了《妖怪学讲义》、《妖怪学杂志》、《妖怪丛书》等等,其中《妖怪学讲义》影响最大,部分内容还被蔡元培翻译成中文^③。《妖怪学讲义》是认识明治日本对于被视为“迷信”的民间信仰态度的重要文本,初版分为六册于1894-1895年出版。正如书名所显示的,作者试图以“妖怪学”来创建一门跨越自然科学和人文学科的学问,以便究明妖怪生成的原理:“诸学问之应用尚不彻底,愚民仍彷徨于迷离,呻吟于苦中者众矣哉。余固以为今日之文明为有形之器械进步,未及于无形之精神发达。若能于此愚民之心地架诸学之铁路,点知识之电灯,则明治伟业始可曰成也。”^④他以科学主义的观点把妖怪分为“物怪”、“心怪”、“理怪”,意欲一一破解。关于迷信与宗教之关系,他写道:“盖世间宗教徒多为迷信、妄想所制,由此而来之弊害不可为不多也”,“现今之宗教,即便无吾所举之弊害,然尚未见行真正宗教者”^⑤。对于宗教在迷信上的作用则批判道:“世间之迷信,有偶然发生与系于联想者二种,如强化之,则与宗教混一。要之,此类迷信皆因人之迷于吉凶,惑于死生之道而起。若明吉凶之理,究死生之道,则迷信立去,人心趋安也。此乃真正宗教之目的,亦即真正教育之目的也。”^⑥

井上的看法反映了明治政府所推进的近代化政策的指向。1905年,井上编写了一本影响很大的名为《迷信解》的小册子,他声称这本书是“根据对修身教科书所列举的迷信事项进行详细解释,让更多的人了解”^⑦。在明治政府颁布的“国定修身教科书”里都列有“不要误入迷信”,“避开迷信”的内容,以具体事例告诫学生何谓迷信,如何破除迷信等^⑧。生活在明治时代的日本人都必须接受小学乃至中学义务教育,学校修身教科书是如何界定迷信的呢?一部“寻常小学修身书”里写道:“迷信因地方不同而种类杂多,如四国地方的犬神、出云地方的人狐、信浓地方的妖狐等是最典型的例子”,教科书告诫学生以下迷信是不存在的:(1)狐狸等动物骗人或狐狸附于人体;(2)不存在天狗;(3)没有恶魔作祟;(4)不要信奇怪的加持和祈祷;(5)符咒神水不可信;(6)卜筮、神签、相面、家相、鬼门、方位、九星、墨色等都不可信;(7)没有什么吉日、凶日;(8)其他与此相类似的都不可信。而在高等小学教科书里,“世上有种种迷信,幽灵、天狗、骗人的狐狸以及附入人体的狐狸等均不可信,此外奇怪的加持祈祷、卜筮神签等亦不足靠”。对于人们信仰的妖怪现象,可以利用科学知识将其排斥。迷信话语一直是明治以后大正和昭和前期笼罩于民间信仰的符咒,出现了许多关于迷信的著作,各种著作

① 桂岛宣弘:《教派神道の成立——“宗教”という眼差しの成立と金光教》,《江戸の思想》7,ペリかん社1997年。

② 姊崎正治:《中奥の民間信仰》,堀一郎:《民間信仰》,第29-30页。

③ 井上圆了妖怪学著述的中译本至少有四种,其中以蔡元培所译《妖怪学讲义录总论》(上海:商务印书馆,1906年)最为著名。

④ 井上圆了:《妖怪学講義》,《井上円了選集》第16卷,东京:东洋大学,1999年,第19-20页。

⑤ 井上圆了:《妖怪学講義》,《井上円了選集》第16卷,第73-74页。

⑥ 《井上円了選集》第18卷,第233页。

⑦ 井上圆了:《迷信解》,东京:国书刊行会,1987年,第7-11页。

⑧ 关于明治时代教科书中破除迷信的叙述,可参见海后宗臣编:《日本教科書大系·近代編》第3卷“修身(三)”,东京:讲谈社,1962年。

普遍认为迷信是人之非理性的产物,通过科学知识的普及可以克服^①。

但是,明治末年以后,日本出现了从民俗学角度挖掘各种民间信仰和习俗的趋向,从而催生了日本民俗学的诞生。明确要和井上的“妖怪学”对抗的是柳田国男,他广泛收集日本各地的各种妖怪传说和地区分布,认为妖怪信仰是人对于神信仰衰退的产物^②。与井上截然不同,柳田没有将妖怪视为独立的学问来进行研究,而是将其视为民俗学的一个有机组成部分。柳田自觉地将自己的学问与民族学相区别,在他看来,民族学是在先进与落后的近代语境中由先进的文明国对落后的非文明国所进行的研究,而他所倡导的民俗学(他自称为“民间传承”或“乡土”)则是本国的庶民(原文作“常民”)对自身历史的自我认识。因此,同样研究妖怪,柳田的研究含有打破近代/国家权力对历史解释垄断的意味^③,井上的研究则是近代/国家权力在历史解释上的传声筒。

从围绕民间信仰的分歧可见,日本知识界对民间信仰存在截然不同的看法:一方面视民间信仰为反科学、反近代的“迷信”,另一方面则将其作为历史传承的遗留,具有日本历史和文化“本真性”的民俗学的研究对象。这样截然对立的关于民间信仰的看法同时共存于“日本近代”这一知识空间中,不会不投影于受其浸淫的日本人关于中国民间信仰的认识上。事实上,后文所要探讨的内容即是这两种看法的投影及其重影。

在简单概观了围绕民间信仰的宗教和迷信概念后,接下来要问的是,在宗教话语与迷信话语之间是否存在中间性的民间信仰话语呢?即有时可能被视为宗教,有时又可能被视为迷信,或者兼而有之之问题。答案是肯定的。这类民间信仰团体战后其历史形态(从幕府末期到近代)被称为“民众宗教”,与历史形态在谱系上和性格上相关联的现在形态被称为“新兴宗教”^④,而在战前日本,多数情况下被称为“类似宗教”,这是一个被当今许多研究民众宗教/新宗教学者忘记的概念。1873年,明治政府颁布了禁止降神附体、灵媒等律令,从法律上对民间信仰团体的发展加以限制。在此,明治政府不是以暧昧模糊的宗教装置来规范民间信仰,而是从文明开化和反迷信的角度试图规范民间信仰。及至大正年间,开始从宗教角度审视民间信仰团体。1919年3月,大正帝国政府宗教局在发布的通牒发宗第十一号命令中第一次出现了“类似宗教”一语,内容如下^⑤:

现在,在行政意义上的宗教指神道、佛教和基督教三教,一如前述,其中自称神佛道者仅指被公认之教宗派。因此,神、佛、基三教以外之宗教及属于神、佛、基系统而未被公认者在行政上称为类似宗教,以其他方法区别对待。

可见,对于国家权力来说,“宗教”之外存在的众多的“类似宗教”既是一种未被公认的客观存在,亦是一种公权力和民间社会之间张力关系作用下的话语性存在。比较而言,前者并不重要,重要的是后者,即国家权力何时、怎样认定了“类似宗教”并对其加以掣肘之问题。日本近代两次对大本教的弹压便证明了这一点。因此,在笔者看来,在讨论近代国家(日本和中国)和民间信仰关系时,问题的中心不在宗教和迷信,而在于未被国家权力公认的民间信仰团体——“类似宗教”话语及其类似的其他话语。

二、作为表述的中国民间信仰

明治以来日本形成的宗教/非宗教话语对于日本人关于中国民间宗教/信仰的认识有着怎样的

① 这个时期的代表性著作甚多,日野九思《迷信の解剖》(东京:第一书房,1938年初版,1986年再版)后出,胪列了此前中村峡、冲野岩三郎、富士游等人的著作。

② 柳田国男:《妖怪谈义》,《定本柳田国男集》第4卷,东京:筑摩书房,1968年。

③ 参见柳田国男:《国史与民俗学》(1935年),《定本柳田国男集》第24卷,东京:筑摩书房,1968年。

④ 村上重良:《近代民众宗教史の研究》,东京:法藏馆,1972年,第5页。

⑤ 池田昭:《大本史料集成》之三《事件篇》,东京:三一书房,1985年,第236页。

影响呢?以下,本文以战前日本关于中国民间信仰的田野调查为中心,在日本近代历史——殖民扩张的编年序列里概观日本人是如何观察中国民间宗教/信仰之问题。

(一)“秘密结社”与“民间信仰”——明治时期

19世纪70年代以后,随着明治日本近代国家的形成,日本步欧美列强之后尘将中国作为其扩展帝国势力的目标。为了解中国的情况,帝国政府内的陆军省、海军省和外务省竞相派遣“调查员”到中国进行实地考察,收集情报。在“调查员”发回日本国内的报告里有不少内容涉及会党和民间宗教结社。对于这些民间结社,报告除了沿用清朝官方文书里的“会匪”、“会党”和“教匪”、“教党”等称呼外,还不分名目类别将它们统称为“秘密结社”。可以说,明治日本关于中国民间宗教/信仰的认识乃是始于对秘密结社的认识^①。

对秘密结社进行考察且留下比较详细文字的是宗方小太郎、平山周等,他们一身而二任,一方面参与清末排满知识人的“革命”活动,另一方面还兼做日本外务省的“调查员”。宗方在作于1907年的《支那的秘密结社》一文里,提及哥老会、白莲教、连庄会、盐泉、安清道友会等多种秘密结社,认为哥老会“其宗旨在反清复明,打倒清朝,恢复明室”^②。白莲教虽然不是该文叙述的重点,但宗方将白莲教放在与其他“秘密结社”同一序列里加以观察,在他看来,民间信仰的结合体——白莲教也具有政治反叛的传统和性质。

平山周在中国秘密结社研究史上占有重要位置。1911年11月1日出版的《日本及日本人》杂志刊载了一篇题为《支那的革命党及秘密结社》的没有作者姓名的长文,次年这篇长文以平山周之名被翻译成汉语以《中国秘密社会史》的书名由商务印书馆出版。该书影响甚大,时至今日仍是研究中国秘密结社历史的必读之作。《支那的革命党及秘密结社》正文加附录共108页,其中第1、2、3章涉及白莲教、秘密结社起源和天地会的篇幅有48页,正如田海(ter Haar)所指出的,这部分内容在体例上、特别是在关于三合会叙述上参考和翻译了史丹顿(William Stanton)的英文原著^③。史丹顿所著《三合会或天地会》出版于1900年,作者宣称“秘密政治结社存在于许多国家,但世界上没有一个地方如中国那样广泛滋生并产生如此坏的影响”^④。他把三合会和历史上的白莲教、八卦教等叛乱相勾连,从汉代赤眉之乱一直叙述到晚清时期太平天国运动和天地会的起事,甚而认为海外的秘密结社组织虽然失去了以往的政治目标,却仍常常给所在地带来严重的危害。这一观点为平山周所沿袭。此外,平山强调白莲教和天地会两种结社都是以“反清复明”为宗旨的结社^⑤。从该书的内容看,前半部系秘密结社/宗教叛乱史,后半部为反清革命党之历史,这种叛乱—革命框架下的秘密结社叙述影响了后来关于中国秘密结社的叙述。自然,包含在秘密结社这一话语装置里的“民间宗教/信仰”团体也被赋予了反叛的色彩。

在日本外务省外交史料馆里还保存了其他“调查员”收集的资料,其中最为详细的是名为山口升的委托(“嘱托”)调查员送呈外务省的若干资料。山口升的资料作于1910年5月至10月,他把哥老

① 参阅拙稿《话语之旅——对中国叙述中秘密结社话语的考察》,《中国学术》第18辑,北京:商务印书馆,2004年。

② 宗方小太郎:《支那に於ける秘密結社》,神谷正男编:《宗方小太郎文書——近代秘録》(上),报告第214号(1907年9月28日),东京:原书房,1975年,第187页。

③ 荷兰学者田海最早指出该问题。他批评平山周《中国秘密社会史》是“一部(糟糕的)剽窃翻译之作(a [badly] plagiarized version)”(Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*, Sinica Leidensia Vol. 43, Leiden: Brill 1998, p. 28.)。“平山的书是对威廉·斯丹顿(William Stanton)关于香港三合会的翻译剽窃”,“具有讽刺意味的是,平山的翻译在1919年又被徐柯《清稗类抄》——引者注剽窃了”(ibid, p. 36)。另参阅“The Gathering of Brothers and Elders(KO-LAO-HUD, A New View”, in Leonard Blussé and Harnet T. Zurndorfer eds., *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden: E. J. Brill 1993, pp. 259-283.)。田海的这两个论点非常重要,笔者也注意到平山周《中国秘密社会史》的文本来源问题,但是得出的结论与田海不尽相同,对此已另文专述。

④ William Stanton, *The Triad Society or Heaven and Earth Association*, Hong Kong: KELLY & Walsh, LTD., 1900, p. 1.

⑤ 平山周:《支那革命党及秘密結社》,原载《日本及日本人》第569号,1911年11月1日;东京:长陵书林再版,1980年,第49页。

会、洪江会、大刀会、小刀会、白莲教、黄天教、马贼、土匪统称为秘密结社。在题为《关于秘密结社的传说及仪式等》里^①，他根据会簿叙说了天地会的传说与仪式，还谈到哥老会、江南革命协会等，这说明他对光复会的革命活动有所了解。山口在题为《清国情势及秘密结社》的报告中重复了前一个报告里的内容，但叙述比较详细。在序文里，他指出：“三合会、哥老会等大秘密结社现在业已烟消云散，不仅昔日的影响力不再，下层民众中仅有一部分人承认其势力。这些结社改变了旧有的名称，失去了主义，绝大多数聚集无赖游手好闲之徒，进行赌博抢劫窃盗活动，耽于酒色。……哥老会中，虽有标榜革命者，但人数极少，与孙逸仙一派是否有瓜葛，实在值得怀疑，大部分成员都是迷信的或无赖之徒的小结合。”^②何以秘密结社如此之多呢？他举出了若干原因，其中之一为由于有“宗教上的迷信，各种秘密结社在兴起时，一般总有不少结社利用宗教迷信，诱惑愚民，风靡一时，其中最具代表的例子是洪秀全在发动太平天国时，自称信奉上帝教，刊行《直言宝话》（原文如此——引者注）等书籍吸引人，最后酿成长达二十年、蔓延十六行省的大乱”。“就三合会、哥老会等起源来看，如果了解了其传说故事，可以知道均源自宗教，而且，其会中的仪式习惯皆与宗教有关，实际上，用以维系结社、吸引民心的唯一利器就是迷信。其中在直隶、山东、河南等华北地区，起因于此等宗教性教义迷信的秘密结社不在少数。例如，河南有回教，蔓延于华北一带的白莲教、红灯会及义和拳匪皆以宗教上之迷信为基础而兴起。近来，天津地方之在礼会以‘正心修身’四大文字为教义，不吸烟、不饮酒，严守戒律，与其他秘密结社旨趣稍异，然无疑亦为一种秘密结社。其他如东三省的黄天教，河南的臬获教、在圆教、弥陀会，安徽的插香会、神拳会，四川的教党、大胃顶会等，都应该直接从宗教上寻找其由以产生的原因。”^③

山口的调查报告与平山周的看法基本一致，两个文本究竟是在怎样的背景下被制作出来的？有学者认为平山抄袭了山口的报告，而笔者的看法则恰恰相反，该问题因与本文主题无关，这里不加讨论。从上述三个调查报告看，在20世纪初的明治末期，日本关于中国民间宗教/信仰的认识主要是通过秘密结社的观察得出的，由于秘密结社被置于“反叛—革命”的叙述装置中，自然作为民间宗教结合体的白莲教等就具有了反叛之传统。这种认识反映了和反清排满革命党过从甚密的日本人对秘密结社的主观期待。正如反叛、迷信这类语词所显示的，在这些日本人看来，民间宗教/信仰具有反近代的“迷信”色彩。这种认识固然得之于对中国民间信仰实际之观察，与明治日本对于民间信仰之近代诠释——迷信话语不无关系。

（二）“邪教”与“新宗教”——大正时期

大正初期，日本人关于中国民间宗教信仰的知识主要来自新闻、报刊和传闻，因而日文的再复述的可信性很大程度上受制于中文原来的叙述。

1914年6月6日，日本人经营的中文报纸《盛京时报》刊载了题为《东三省之邪教世界》的文章，两天后该文的日文抄译即被日本驻沈阳总领事作为外交文件呈递给外务省。译文复述了原文述及的东北“邪教”黄天教：黄天教主要活动在长春铁岭一带，以“恢复清室”为目的；在理教虽然人数还不多，而且表面十分平静，但其内幕实际上充满“奇幻”，有“种种怪诞形迹”，有可能与“匪党”联手；白莲教主要活动在营口、盖平、海城等地，在各处“蛊惑民众”；大乘教总机关设在哈尔滨俄国租界秦家岗，推演天定之理，预言“某某皇帝”将出，无知愚民趋之若鹜。但是，大乘教不许剪辮者入教，据说大乘教为黄天教的别动队，旨在恢复清帝室；大乘即为“大清可乘之机”；黄羊教初起于本溪湖，势力迅速

① 山口升：《清国秘密結社ニ関スル伝説及儀式等》（明治四十三年十月），各国内政關係雜纂。支那の部。革命党關係（亡命者を含む），明治四十四年（1911）五月至十月。

② 山口升：《清国情勢及秘密結社》，同上。

③ 山口升：《清国ニ於ケル秘密結社》，同上。

膨胀;红灯教活动于西丰县等地,蛊惑愚民,恐与乱党互相勾结^①。且不说这种将民间宗教结社称为“邪教”的叙述(包括中文叙述)本身所含有的对民间宗教信仰的成见,该文称其预谋“恢复清室”、与乱党勾结到底具有多大的可信性,值得怀疑。实际上,在很多情形下,北京政府或省地方政府往往会以这类言辞作为弹压秘密结社、宗教结社的借口。

在日本人对民国初年关于“邪教”作乱的转述中,有一件可以明确断定出自政治造谣。1913年长江下游江苏、安徽等地盛传九龙会作乱,检验第二历史档案馆的陆军部档案和当时的《时报》、《申报》等报章,从政府到媒体,要么称九龙山为“会匪”,要么称其为“邪教”,真伪难辨^②。当时,日本驻南京领事船津辰一郎发回国内的报告,沿袭了袁世凯北京政府和媒体的说法,称九龙山为“匪类”,旨在“灭洋兴汉”^③。而事实上,九龙山是“二次革命”前后反袁世凯革命党的一个秘密组织^④。袁世凯政府在镇压了政治敌手后给敌手冠以各种污名,而媒体不查,以讹传讹,日本外交官也跟着将错就错。

日本关于中国民间宗教信仰的真正具有实际意义的调查开始于一位名叫林出贤次郎的外交官。1923年9月1日,日本发生了震惊世界的关东大地震。11月,中国红卍字会总会派会员侯延爽等携米二千石、五千美金赴日本慰问灾情。促成此事的是日本驻南京领事林出贤次郎。林出何以特别关注红卍字会?原来,身为外交官的林出和日本民间一个受到大正政府弹压和迫害的“类似宗教”团体大本教有故。大本教本来是一个敌视近代文明、崇尚复古守旧的神道教派——不被公认的“类似宗教”,出口王仁三郎出任教主后,宗旨一变而为激进的改变现世的神道系信仰组织,出口也因此以“不敬”罪被逮捕系狱。林出在向外务大臣介绍红卍字会、履行公务之余,又夹带着做了一件私事,即将红卍字会一行介绍给总部设在京都绫部的大本教教团。林出发现中国的红卍字会与大本教在宗教信仰(宗教大同)和宗教做法(“扶乩”和“镇魂归神法”)上有很多相似之处,试图借红卍字会帮助大本教脱困^⑤。于是,他不厌其烦地亲自到设在南京的道院总部,撮合二者联手^⑥。林出称呼红卍字会为“新宗教”反映了大本教的立场,但这种认识在日本人关于中国民间宗教/信仰的调查中非常少见,出现在外交文件上则至为罕见。这种介于宗教和邪教之间的“新宗教”称呼很快被其他称呼——“类似宗教”所代替并在日文中普遍使用起来。

大正时期在日本近代历史上被称为“大正民主”,指在政治、经济和社会等各方面都出现了自由和民主的新气象。就日本关于中国民间信仰而言,也呈现出多样性的色彩。与前述“邪教”、“新宗教”并列,还存在其他多方面的切入视角。一个是以往存在的“秘密结社”视角。在1920年代日本出版的大量关于中国“秘密结社”的书籍中,其中有一些涉及民间信仰及其结社,最有代表性的大概是长野朗的《中国社会组织》。该书认为中国秘密结社“形态并不单纯”,“其色彩有宗教性的,有政治性的,有匪徒性的,还有带有工会特点的”^⑦,这些组织可以区分为两个类别:第一,白莲教、红枪会之类的宗教结社。长野朗从这些结社与既有的政治体制关系的角度,将其历史分为“援助朝廷时代”、“反抗朝廷时代”、“排外时代”、“自卫团体时代”。第二,三合会、哥老会、青红帮等“匪徒性的秘密结社”。这些结社“或有政治意图,然非其本面目;间为野心家利用,然其本旨为劫富济贫”^⑧。长野的论说浮

① 在奉天领事落合谦太郎之致外务大臣男爵加藤高明殿(大正三年六月八日):《東三省ノ邪教世界》,《支那政党及結社狀況調査一件》。

② 拙稿《“九龍山”秘密結社についての一考察》,《中国研究月報》1994年3月号(总第553号)。

③ 《九龍山(秘密結社)ニ関スル件》(在南京領事船津辰一郎 大正二年二月二十日);《九龍山(秘密結社)首謀者処分ニ関スル件》(在南京領事船津辰一郎 大正二年二月二十五日),日本外務省外交資料館所藏《支那政党及結社狀況調査》。

④ 《李楚江为革命牺牲发还遗产》,《江苏省政府公报》第41号,1928年7月9日。

⑤ 拙稿《宗教結社、権力と植民地支配——“満洲国”における宗教結社の統合》,《日本研究》(国際日本文化研究センター紀要)第24集,2002年2月。

⑥ 南京道院袁善淨致红卍字总会函(1923年9月10日),中国第二历史档案馆藏。

⑦ 长野朗:《支那の社会組織》,行地社出版部,1926年,第53页。

⑧ 长野朗:《支那の社会組織》,第161-162、183页。

光掠影,不足以反映包括青帮在内的“秘密结社”的实情,基本上是在重复以往关于秘密结社中民间信仰/宗教的论述。

1920年代的大正时期日本“支那学”、“东洋学”迅速发展,有关中国历史、文化、思想的论著被大量生产,但是这些研究基本上都是关于文本中国的研究,关于现在进行时的中国研究停留在游记类层面,整个中国研究缺乏具有现实感的田野调查基础。无论在思想上还在实践上都堪称例外的是橘朴。橘朴在1924年即批评日本的中国研究,尖锐地指出:“日本人一般没有反省地自以为是高居于中国的先进者。”^①

(三)“类似宗教”与“乙种宗教”——昭和前期

前文提到,1919年日本官方文书中第一次正式出现了“类似宗教”一语。不久,该词开始流行并被用于指称日本及其殖民地朝鲜的民间信仰团体。在殖民地朝鲜,朝鲜总督府特别关注“类似宗教”的“政治影响”,要求“类似宗教”要么解散,要么变为高级宗教而获得认可^②。日本官方文书使用“类似宗教”称呼中国秘密结社、信仰结社的一个最为明显的年代是1930年。其时,针对华北地区广泛发生的红枪会运动,日本外务省以同年山东省博山县发生的黄纱会事件为契机,命令驻中国各地领事馆调查和报告各地的“宗教类似结社”的行动^③。从各领事馆发回的报告看,被纳入“类似宗教”装置里的民间结社有红枪会、大刀会、黄沙会、神兵等农民武装结社,有青红帮、致公堂等秘密帮会结社,还有在理教、道德社、红卍字会等宗教结社等,“类似宗教”可以说就是秘密结社的同义语。

在1930年的调查中,以关于东北(满洲)红卍字会的报告最为详细。1935年12月,日本国内发生了因弹压大本教而引发的对非公认宗教——“类似宗教”的大弹压,不久这一弹压潮也波及到伪满洲国。1936年11月出版的《省政汇览》(奉天省)认为宗教对于伪满政治整合作用极大,但宗教杂乱、派系复杂,“沉迷于迷信邪教者甚多”^④。1937年4月,治安部发文:“鉴于以往结社团体乱立簇生而对其进行整顿,使之纳入警察监视圈内,以9个结社(即道德会、红卍字会、大同佛教会、博济慈善会、五台山向善普化佛教会、理善劝戒烟酒会、孔学会、佛教龙华义赈会、回教会)为基础实行许可制,以此来指导取缔(民间宗教结社)。”^⑤不被认可的“类似宗教”皆属于取缔范围。

与此同时,具体管辖“类似宗教结社”的民生部也开始就各宗教教派性质、信仰等展开调查。1938年9月颁布《暂行寺庙及布教者取缔规则》,规定寺庙、教会、布教所等所有宗教设施必须接受民生大臣的许可^⑥。1939年10月,民政部《关于暂行寺庙及布教者取缔规则实施上之手续》模仿清朝发给佛教、道教僧侣的“度牒”,给所有传教者发放“身份证明书”^⑦。1940年以后,治安部对公认之外的“类似宗教结社”采取了取缔方针,这些结社情况如下:第一类有普济佛教会、白阳(羊)教、红阳(羊)教、黄阳(羊)教等,遍布全满洲,它有浓厚的佛教、道教色彩。此外,在新京(长春)、奉天等东北各地有19种邪教。第二类是红枪会等武装结社。世人所知的具有武力色彩红枪会主要潜伏于北满、东边道、热河地方,其他如红沙会、黄沙会、花笼会潜伏于热河,其中一部分迷信坚定者于“九一八事变”后曾针对日、满军警的“讨伐”进行过抵抗^⑧。第三类是青帮(在家裡)之类的秘密结社。青帮遍

① 橘朴:《中国を識るの途》,《中国研究》(橘朴著作集第一卷),东京:劲草书房,1966年,第6页。

② 青野正明:《朝鮮農村の民族宗教——植民地期の天道教・金剛大道の事例を中心に》,东京:社会评论社,2001年,第122-155页。

③ 外务省より在支各公館長宛:《宗教類似結社ノ行動ニ関スル件》,昭和五年(1930)九月十八、十九日。

④ 《省政彙覽》第八辑“奉天省篇”,1936年11月。

⑤ 伪满洲国治安部:《滿州国警察史》,内部出版,第565页。

⑥ 《暂行寺廟及布教者取締規則》(民生部,1938年9月24日),《滿洲国治安關係法規集成》,第319-321页。

⑦ 《暂行寺廟及布教者取締規則實施上ノ手續ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《滿洲国治安關係法規集成》,第322页。

⑧ 《暂行寺廟及布教者取締規則實施上ノ手續ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《滿洲国治安關係法規集成》,第322页。

布全东北,被认为值得特别留意^①。

从维系治安、强化教化的角度,伪满对民间信仰结社采取了压抑方针。在日本统治东北期间,出版了大量的关于宗教、类似宗教和民间信仰的书籍,从中可知日本对于“类似宗教”的认识和对策还存在很多不确定的部分:有时把被称为“类似宗教”的青帮、红卍字会与一般宗教不加区别地统称为“宗教”,有时青帮被称为“秘密结社”,红卍字会则被称为“教化团体”,甚而有时将这两者都贬为“邪教”。1940年出版的《满洲宗教志》的目录中共列10种为10章,而民间信仰与道教列为一章,而将“秘密结社”与“类似宗教团体”列为两章,都被作为宗教性团体来看待^②。

在伪满洲国建立之初,发生的一件误把青帮作宗教的个案也反映了殖民统治者在认识上的混乱^③。1933年7月关东军组织青帮代表团访问日本,访问期间有一个插曲,即于7月4日和5日在东京芝区增上寺举行了两场研究会。研究会的参加者中有白鸟库吉(东洋史)、姉崎正治(宗教学)、加藤玄智(日本神道)、常盘大定(中国佛教)、小柳司气太(中国思想)等日本一流学者。在观摩青帮代表演示其仪式后,日方与会者和青帮代表以问答形式展开研讨,最后,神道学家加藤玄智发表了自己的看法:“家理教乃一自力宗教,别异于在理教之他力宗教,寻根究底,(家理教)盖源于禅宗自力教也。”^④加藤的看法能否代表所有与会学者的意见无从得知,但这无疑是比较一致的意见。

1937年7月“卢沟桥事变”发生后,日军很快占领了华北广大地区,1938年12月日军在北京设立兴亚院。不久,兴亚院华北联络部主导了对华北地区的民间信仰结社的调查,其中关于北京、天津、青岛以及京汉铁路沿线市、县的秘密结社、宗教结社的调查比较详细,调查结果发表在1941年至1942年兴亚院编纂的《调查月报》与《情报》杂志上^⑤。1941年12月太平洋战争爆发后,日军加强了对各种民间团体的管理,在统治的地区进行不同程度的调查。1942年傀儡政权华北政务委员总署对所辖之河北、山东、山西、天津特别市等各市、县进行了调查,作“华北乙种宗教团体调查表”。所谓“乙种宗教团体”,是指以民间信仰为基础结成的各种宗教性团体。据指导进行这项调查的日本驻北京大使馆武官武田熙称,当时日本将中国的宗教和信仰分为三类:第一类是“既成宗教”,指佛教、道教、回教和基督教等;第二类是“类似宗教”,既包括传统的民间结社(白莲教、罗教、在理教等),也指新兴宗教结社(万国道德会、红卍字会、一贯道等),所谓“乙种宗教”就是这些“类似宗教”;第三类是“土俗信仰”,或曰“街头信仰”,其特点是自然崇拜和举行降神附体^⑥。华北政务委员会的分类显然由此而来。在甲种宗教里有佛教、道教、喇嘛教、回教、天主教、东正教、基督教,乙种宗教里有红卍字会、先天道会、一贯道等,丙种宗教则指土地庙、娘娘庙、关帝庙之类信仰。与伪满统治时期一样,伪华北政务委员会对与日语“类似宗教”相对应的“乙种宗教”属于何种宗教系统、有无向地方当局登记表现出极大的关心,既要防范这类宗教结社成为反日势力,又想将其纳入日军华北统治秩序之中。

结 语

从以上勾勒的日本对中国所进行的关于宗教信仰的调查可知,殖民统治者试图将权力渗透到基

① 《暂行寺廟及布教者取締規則実施上ノ手續ニ関スル件》(民生部,1939年10月26日),《满洲国治安關係法規集成》,第322页。

② 铁道总局弘报课编:《满洲宗教誌》(社会丛书第41卷),大连:满铁社员会,1940年。

③ 孙江:《增上寺的香堂——1933年东北青帮代表团访问日本》,《南京大学学报》2007年第3期。

④ 加藤玄智:《家裡教の宗教的判断》,利部一郎,《满洲国家理教》,东京:泰山房,1933年,第57页。

⑤ 《華北京漢沿線各省市に於ける社会団体、政治団体及其他分化団体並に宗教調査》,《調查月報》第二卷第二号,1941年12月,第238-333页。《山東省魯西各県事情》(下),《調查月報》第二卷第四号,1941年4月。《北京、天津思想団体調査》(上)(中)(下),《調查月報》第二卷第四号,1941年4月;第二卷第五号,1941年5月;第二卷第六号,1941年6月。《支那に於ける秘密結社》,《調查月報》第三卷第二号,1942年2月。《青島に於ける支那側宗教活動狀況調査》,《調查月報》第三卷第四号,1942年4月。《山東に於ける宗教結社の現勢》,《情報》第十二号,1940年2月。《青島に於ける青幫》,《情報》第十九号,1940年6月。《青幫の過去と現在》,《情報》第二十九号,1940年11月。

⑥ 武田熙:《支那宗教の実態及其の対策》,皇典研究所华北总署厅,《惟神道》第二卷第二册,1943年。

层社会。那么,在这一背景下的调查是否产生了具有学术价值的结果呢?答案是肯定的。具体而言有以下两点:

第一,关于新宗教的研究。对于民国初年大量出现的各种名目的新宗教结社,当时的中国学者大都以“迷信”、“邪教”而嗤之以鼻,更莫说进行实证研究了。在日本,虽然也有蔑视国家公认宗教之外民间信仰的倾向——“类似宗教”的称呼本身就是一个带有歧视色彩的称呼,但是出于殖民统治的需要,日本人注意观察和研究新宗教,认为“新宗教的勃兴与国家的变动密不可分”。1940年兴亚院出版的一部关于道院、救世新教、万国道德会和道德学社等“新宗教”介绍中指出,从鸦片战争到辛亥革命的政局变化致使中国“国体由君主变为民主,政体变为共和”,从此出现了两个思潮:一个是在摆脱了清朝压抑的汉民族得以复兴佛教、道教乃至儒教,另一个是在1920年代出现的非宗教运动。此外,还有一个重要的思潮是试图整合宗教间不同的“超教派的新宗教”运动。“当然,撇开是不是严格的学理上的宗教之争,必须承认新形态的宗教勃兴这一事实。从道德的角度看,新宗教运动是一个划时代的运动,它通过建造一个巨大的藩篱,认为应该慰藉饱受乱离之苦的人心,试图将人们引入其中”,因此该运动的核心与其说要拯救自身,不如说要进行社会救济^①。

第二,关于民间信仰的田野调查。日本和中国一样流行多神信仰,但是,与日本的“神佛混淆”相比,中国民间信仰涵括了更为复杂的要素。一本关于东北的民俗著作中写道:“在诸种宗教中,道教在民众中影响最大,是该国民众信仰的中心。但是,就目下的信仰状态看,混入了以道佛儒为主的各种要素,这是因为民众基于现实的实利迷信的特性而赋予之的,如此一来,各种宗教都变成了“混合宗教”。和日本的神佛混淆相比更加混杂,呈现出非常非同一般的奇观。不管是那种情形,混合宗教祈愿的中心是生财、丰收、繁荣、求子、安产、疾病、瘟疫及其他灾害或天灾救济。”^②这个认识近于本文开始引用的葛兰言关于中国宗教“混合主义”的看法,同时带有以日本为参照系的由贴近中国民间社会而来的独特观察。正因为能够贴近中国社会,所以在战争时期留下了丰富的关于中国民间宗教信仰的调查,这些构成了战后日本中国道教和宗教结社研究的基础。这里且以兴亚院华中联络部的调查为个案概观之。

1942年兴亚院出版了藤本智董、小野兵卫主持的调查《华中民间信仰之实情》一书^③,其各章内容如下:第一章“出生及幼时”;第二章“红事、订婚与结婚”;第三章“白事、死与葬仪”;第四章“为死者的祈愿、护符”;第五章“关于死者的种种迷信”;第六章“占卜、易与缘起”;第七章“迷信活动”;第八章“宗教祭礼与习惯”;第九章“拥有魔力的动物与植物”。该书调查的是江苏和安徽两省部分地区。在序言中,调查者认为,中国民间信仰缺乏教理,由于民众大多没有文化知识,只能盲从于指导者,因此同样一个仪式,依地方不同,解释、应用和效果均不同^④。接着又认为:“支那人一般认为人有两个灵魂。第一,至上者是神或魂,来自宇宙的上天及太阳,相信人死后魂飞升上天,作为神明来生活。近代的儒者则主张魂随人死而消灭,而佛教徒相信人死后转生为人或动物,道教徒则认为灵魂转移到星辰的世界。第二,堪称物质性灵魂的是鬼,灵作用于活在魄中的人,鬼来自地下即阴间,随着人死而归于地,与肉体留在墓内,成为死者的幽灵。”“因此,支那的通俗宗教是迷信的混合物,依地方不同,即使有些差异,根本的样子是相同的。因此,他们自称三教为一,每个人都依个人爱好,信仰他们的鬼神。”“(本书)收录了现在支那被崇拜、奉祀的诸神、灵鬼、英雄等祭祀日。”在笔者看来,该调查最有价值的是关于民众的实际宗教活动之介绍,特别是涉及民间宗教结社的内容。如在第七章第12节介绍佛教“吃素”习惯后,紧接着在第13节专门介绍“吃素教”;第24节介绍了《太阳经》,指出在

① 兴亚院政务部:《支那に於ける新興宗教》(“兴亚资料政治编”第九号),昭和十五年(1940)四月,第1-4页。

② 满洲事情案内所编:《满洲国の習俗》,第27页。

③ 兴亚院华中联络部(担当者藤本智董、小野兵卫):《中支における民間信仰の實情》,华中调查资料第406号,1942年6月。

④ 兴亚院华中联络部:《中支における民間信仰の實情》,第2页。

“吃素教”(Vegetarian Sects)中很多信徒崇拜《太阳经》。信徒们每天早起拜日,诵读祈祷文。祈祷文已被印刷出来,在市内的书店可以以低廉的价格买到。《太阳经》中有“太阳三月十九生,家家念佛点红灯”句^①,由此可知吃素教的《太阳经》不同于明末民间教门中有关经典,它凝聚了对明朝皇帝崇祯的历史记忆/忘却^②。

这里之所以不厌其烦地介绍该调查,旨在说明其中所提到的民间信仰/宗教的生存状态大多鲜为人知,它们弥补了人们关于华中地区民间信仰和宗教认识的空白。另一方面,笔者更想提问的是,何以以刀枪为后盾的日本人会在中国发现如此活生生的民间信仰?其前辈欧美传教士最早涉足中国民间,他们的笔端下的中国民间又是怎样一种存在呢^③?二者有何区别?“道教的发现”是笔者试图切入该问题的一个视角。这里且搁笔不论。

对上文叙述现作两点总结。

第一,他者认识与自我认识之关系问题。在本文第一节里,笔者试图通过对明治以来日本关于民间信仰话语的爬梳,来确认近代日本关于中国民间信仰(特别是信仰结社)认识的知识背景问题。从中可以看到,宗教、迷信和类似宗教等话语的流行和交错反映了日本近代国家和民间信仰关系之不确定,这种自我认识投影到日本关于中国的他者认识之上表现为无论是对中国民间信仰的观察,还是对中国社会实际展开的殖民统治,都缺乏内在的一贯性和整合性,由此应验了出席青帮访日代表团在增上寺研讨会的神道家加藤玄智的担心:日本内地存在的宗教/非宗教未解决问题有可能被带到满州国^④。需要强调的是,这种从日本到中国的投影并不是简单的“复制”,会因人、因时、因地而出现叠影和交错,各种关于中国民间信仰的称呼——邪教、秘密结社、迷信、宗教、新宗教、类似宗教等可谓其表征。

第二,东洋学/支那学的非匀质性问题。他者认识既然是自我认识的投影与叠影,那么,建诸其上的东洋学/支那学必然也带有自我认识本身所具有的非匀质性的特征。事实上,就民间信仰而言,在“东洋学”或“支那学”之外一直存在着一个绵延不断的非主流的研究传统,即通过“道教”(通俗道教)这一言语装置表现出来的民间信仰研究。道教研究既来自如橘朴对“东洋学”或“支那学”之批判,也来自日本社会正在成长的“民俗学”方法的运用。惟其如此,日本人才有可能接近中国社会存在的“活着的”生活宗教^⑤。

本文是笔者准备撰写的论文的前半部分草稿,很多资料有待今后补充。承接上文作为表述的日本和中国民间信仰,在论文余下的章节里要讨论的问题有:

一曰宗教话语的交错问题。笔者将通过考察平山周、水野晓梅、藤井草宣、末光高义、小竹一郎、酒井忠夫等人的著述具体分析从明治末年到二战结束时日本的中国民间信仰话语中的宗教/非宗教之问题。

一曰道教的发现。主要追寻源自幸田露伴、小柳司气太,经橘朴、吉冈义丰至战后日本关于中国道教——“通俗道教”、“民众道教”研究的轨迹。在笔者看来,这一研究是百年来日本中国学中最闪亮的部分,远远超过中国本土和欧美的同类研究的水平,迄今尚未引起学界的重视。

一曰革命的与后革命的宗教结社研究。战后日本关于中国宗教/非宗教研究被置于“叛乱一革

① 兴亚院华中联络部:《中支における民間信仰の實情》,第123-125页。

② 参阅拙稿《太阳的记忆——关于太阳三月十九日诞生的知识考古学》,黄东兰主编:《身体·心性·权力》,杭州:浙江人民出版社,2005年。

③ 拙稿《作为他者的“洋教”——关于基督教与晚清社会关系的再解释》(黄爱平、黄兴涛主编:《西学与清代文化》,北京:中华书局,2008年)对该问题略有涉及。

④ 加藤玄智:《家裡教の宗教的判断》,利部一郎:《满洲国家理想》。

⑤ 泽田瑞穗在《中国の民間信仰》(东京:工作社,1982年)一书的“后记”中回忆了所受柳田国男,特别是折口信夫民俗学之影响,特别提及在北京亲自聆听后者讲演之情形,见该书第551-552页。

命”的叙述模式之下，这是一种近代主义的历史叙述，在某种意义上偏离了“历史现场”。如果笔者以往用日文发表的论著能算作日本中国学中的“另类”的话，在我试图寻求的后革命叙述的“历史现场”上赫然呈现出橘朴等所“发现”的“民俗道教”。

橘朴在谈到民俗道教如何深入中国人人心时引用了他的合作者中野江汉《道教诸神》载录作者在山东和一位天主教徒的对话，翻译如下^①：

中野：每个礼拜你的都不缺席跑到天主堂礼拜，你是信徒？

教徒：是啊！俺是真正的天主教徒。

中野：是天主教为啥在家里还拜道教的神玉皇？

教徒：天主教咋不能拜玉皇？

中野：基督教的天主和道教的玉皇不是不一样吗？

教徒：瞎掰！没有的事！天主就是玉皇，一样的。

中野：天主堂的神甫是这么说的？

教徒：当然啦。神甫就这样说。就是神甫没有说，原来就定好了。管宇宙的神只有一个不可能有两个。宇宙的主宰天主教叫天主，道教叫玉皇，不同的宗派，叫法不同。

橘朴通过这个小插曲想要说明的是，即使传教士能将中国人规劝为天主的信徒，也无法动摇其内心中坚定的道教信仰，民众把圣母玛丽亚当作道教的女神，把天主视为玉皇。在橘朴看来，世界上没有一个民族如中国人一般有强烈的宗教情怀，因为在中国人的心中和生活实践里端坐着道教诸神，这与本文开头引用的葛兰言关于中国“宗教混合主义”的评价大相径庭。

[责任编辑 扬眉]

^① 橘朴，《道教概论》，《中国研究》，第45页。
?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>